

Considerações Sobre O Conceito De Soberania Política Na *Muqaddimah* Do Historiador Islâmico Ibn Khaldun (1332-1406)

Elaine Cristina Senko

Universidade Federal do Paraná

Curitiba – Paraná – Brasil

elainesenko@hotmail.com

Resumo: Imerso no movimento historiográfico que problematiza o diálogo histórico entre Oriente e Ocidente, o presente artigo contempla uma investigação sobre a vida e o trabalho de um importante erudito medieval islâmico: Abu Zaid Ad'ul-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406). Em sua obra *Muqaddimah*, composta entre 1374 e 1378 durante seu exílio em Calat Ibn Salama (na atual Argélia), Ibn Khaldun apresenta um conjunto de reflexões gerais sobre variados temas, incluindo tópicos de estudo sobre a sociedade, a política e a economia. Logo no início da obra encontramos a formulação de uma original teoria e metodologia da História, na verdade um suporte que pretende sustentar todas as subseqüentes considerações de Ibn Khaldun sobre o comportamento social do ser humano no passado, presente e futuro. Para nosso entendimento do pensamento do autor, propomos realizar neste momento uma análise específica sobre um dos aspectos trabalhados por Ibn Khaldun em sua obra: o conceito de soberania política.

Palavras-chave: Teoria da historiografia; Ibn Khaldun; *Muqaddimah*.

Constatamos que a política e a cultura islâmica estão cada vez mais presentes, postos em evidência, nos diferentes canais midiáticos da atualidade. Seja no jornal impresso, no noticiário televisivo ou na internet, as informações sobre o universo islâmico chegam em maior quantidade e velocidade. De fato, a crescente importância geopolítica dos países de maioria islâmica, seja no Norte da África ou no Oriente Médio, simplesmente não é mais desconsiderada pelo Ocidente, o qual progressivamente se envolve política e economicamente com essas nações.

Esse universo islâmico não pode ser analisado através de um ponto de vista generalizante, ou seja, que considere toda aquela região como homogênea; devemos ter em mente que cada país apresenta suas particularidades socioculturais. No entanto, há um ponto em comum que toca a maioria deles: uma história marcada por difíceis relações, principalmente nos últimos dois séculos, para com as regiões do Ocidente.

Mas o que é esse “Ocidente” do qual falamos? A análise historiográfica deve ter em conta que esse termo é na verdade um conceito representativo de uma noção dualista, Ocidente/Oriente, que na verdade apenas contribui para separar o que, historicamente, sempre se demonstrou muito próximo. Tal perspectiva, que prima pelo olhar exclusivo da distinção, não é recente. Ela demonstra raízes no passado distante: encontramos-la tomando especial força no século XV, momento em que a crítica renascentista à Idade Média contribui no silenciamento de toda a dinâmica e desenvolvimento desse período, na verdade um momento histórico que presenciou uma profícua relação, sob diferentes formas, do universo cristão em relação ao islâmico. Por conta justamente de tal aspecto, o Medievo torna-se um campo de estudos atraente para todos aqueles que desejam desenvolver e aprimorar esse viés da compreensão em torno das múltiplas relações entre Ocidente/cristianismo e Oriente/islamismo na História. O presente artigo está inserido dentro desse movimento amplo que prima pela redescoberta e resgate da cultura e tradição islâmica do Medievo.

No entanto, tal perspectiva teórica acima apresentada e que defendemos não é unanimidade na academia, esta sempre palco de interessantes debates. Porém, há quem lhe conteste levantando argumentos que não são de todo plausíveis. A exemplo, muitos desconsideram a importância de qualquer contribuição do universo islâmico para o Ocidente com a intenção justamente de fortalecer a ideia de uma certa “pureza” da Europa em seu processo de formação. Claro, tal perspectiva está relacionada com questões da geopolítica atual, momento em que caracterizar e formatar a identidade europeia, apoiando-se em possíveis “interpretações” históricas, pode servir de prerrogativa para o empreendimento de determinadas políticas e relações internacionais.

Mas aqui ponderamos e levantamos a questão: como se deu tal “formação” da Europa no Medievo? A Europa, que me perdoe e compreenda Jacques Le Goff (2007), teve em suas raízes uma constituição fundamentalmente plural, apresentando em sua flexível dimensão espacial o encontro e embate de três grupos culturais, distinguidos especialmente por suas religiões específicas: os judeus, os cristãos e os islâmicos. De fato, são vários os momentos de contatos e formas de relacionamento entre cristãos e islâmicos na Idade Média. Então, como poderíamos negligenciar o esplendor e influência apresentados pela cidade de Córdoba desde o século VIII ao XII? Como desconsiderar a relevância dos contínuos movimentos intelectuais? Ora, devemos recordar da importância para aquela época dos escritos de Averróis (1126-1198), sobre os quais se debruçou Tomás de Aquino (1225-1274). Monges bizantinos, inclusive,

viajavam de Constantinopla até a Península Ibérica para consultar a biblioteca da Mesquita Maior de Córdoba, isso durante os séculos VIII e IX.

Como também não avaliar a importância das relações políticas? Lembremos que o califa abássida Harun Al-Rashid (766-809) recebeu a delegação do imperador Carlos Magno (742-814) para realizar negociações diplomáticas. Ademais, mesmo naqueles momentos de maior acirramento político/militar, como na época das Cruzadas no Oriente (do século XI ao XIII) e da Reconquista Ibérica (do século XI ao XV), houve, ao contrário do que muitos historiadores nos fazem pensar, o afluxo e continuidade do movimento de troca das experiências culturais.

Pois bem, todas essas perspectivas aqui consideradas contribuem para que possamos entender e caracterizar a Idade Média como um período histórico dinâmico, de intensas manifestações, produções e trocas culturais, assim desmistificando, contornando e nos afastando do preconceito Humanista e Iluminista, de longa duração, que enxergava no Medievo apenas uma época de “trevas”. Justamente acreditando nessa Idade Média “viva”, encontramos nosso caminho de análise historiográfica no estudo de um personagem que transitou entre o universo islâmico e cristão ao longo de sua vida: Abu Zaid Ad’ul-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406), erudito islâmico medieval de grande reconhecimento que viveu no século XIV.

Não é recente o interesse dos ocidentais pelo estudo da vida e obra de Ibn Khaldun. As primeiras tentativas de resgate e tradução de sua obra, na contemporaneidade, revelam por detrás interesses “imperialistas”, especialmente da parte dos franceses. Estes, no século XIX, concretizaram uma invasão militar ao Norte da África, efetivando um expansionismo militar na região já esboçado por Napoleão Bonaparte durante sua conquista do Egito, em finais do século XVIII. De fato, a França invadiu a região da Argélia em 1830 e posteriormente estabeleceu um protetorado em Túnis, no ano de 1881. Por volta da metade do século XIX, o militar e orientalista francês Barão William MacGuckin de Slane (1801-1878), ademais de sua participação política nas expedições, também foi incumbido de uma importante “missão”, a saber, a tradução completa, da língua árabe para a língua francesa, das seguintes obras do historiador islâmico tunisiano Ibn Khaldun: a *História dos Berberes* (1852-1865)¹ e a *Muqaddimah* (1858)². O contato do Ocidente para com a obra de Ibn

¹ KHALDUN, Ibn. *História dos Berberes* (tomo I, II, III, IV). Tradução da língua árabe para a língua francesa pelo Barão De Slane. Alger: Gouvernement France, 1852-1865. Anteriormente em 1826 o Barão Silvestre de Sacy (1758-1838) traduziu parcialmente a *Muqaddimah* da língua árabe para a francesa. Ver em: SACY, Antoine-Isaac Silvestre de. *Chrestomathie Arabe*. Paris, 1826 (2ª edição).

Khaldun, portanto, surge de uma iniciativa que buscava “conhecer para controlar” os povos muçulmanos do Norte da África. A partir desse primeiro movimento de abordagem, vários historiadores ocidentais vão ao longo dos séculos XX e XXI desenvolver grande interesse pelo estudo acadêmico/científico da obra de Ibn Khaldun: no cenário internacional, destacamos J. Sprenger, A. Toynbee, E. Gellner, José Ortega y Gasset, Julio Caro Baroja, Julián Marías, Franz Rosenthal, Juan Feres, Elías Trabulse e Abdesselam Cheddadi; no cenário nacional, destacamos José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury, tradutores da *Muqaddimah* para a língua portuguesa (KHALDUN, 1958-60), e historiadores como Richard Max de Araújo (2004) e Beatriz Juana Isabel Bissio Staricco Neiva Moreira (2008).

Passemos então a conhecer melhor a vida e a obra de Ibn Khaldun. Considerado um dos maiores eruditos da época medieval, Ibn Khaldun tinha seu passado ligado a uma família de militares aristocratas, os Khaldun de Hadramut, na Península Arábica. Por conta da supressão da política omaya, os Khaldun sentiram-se compelidos a sair da região, deslocando-se em direção à Península Ibérica, onde se estabeleceram primeiro em Carmona e depois, finalmente, em Sevilha. Permaneceram como residentes em território sevilhano durante as dinastias dos almorávidas (1086-1147) e depois dos almôadas. Somente em 1248, sofrendo com as ações bélicas perpetradas pelo rei castelhano Fernando III (1201-1252), a família Khaldun sentiu-se compelida a sair do território sevilhano. Neste momento, tornaram-se parte da onda migratória de andaluzes que se dirigiam para Ceuta e, depois, Túnis. Os Khaldun continuaram no Norte da África mantendo-se como uma família de aristocratas bélicos, tendo em vista que o aparato político-administrativo andaluz foi re-implantado na nova região berbere. Tudo isso também contribuiu por transformar o Norte da África, pois a recém chegada população andaluza demonstrava uma cultura de maior refinamento se comparada àquela desenvolvida pelos homens locais, os berberes. Neste momento da trajetória histórica da família Khaldun, mais especificamente no ano de 1332, que nasceu Abu Zaid Ad’ul-Rahman Ibn Khaldun, filho de um ex-militar que passou a exercer o ofício de professor de língua árabe.

Cultivado nas letras desde a infância pelo pai Abu Bacr Muhammad, Ibn Khaldun logo se transformaria em um erudito pleno, alcançando em sua trajetória de cargos públicos um grande destaque nos governos dos hafsidas (como escrivão do

² KHALDUN, Ibn. *Les Prolegomènes*. Trad. da língua árabe para a língua francesa pelo Barão De Slane. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Ed. 1996. Étienne Marc Quatremere (1782-1857) teve sua compilação da *Muqaddimah* publicada em 1858: KHALDOUN, EBN. *Prolegomènes D'Ebn Khaldoun. (Texte Arabe, tome I, II)*. Compilação de Étienne M. Quatremere. Paris: Benjamin Duprat, 1858.

parafo real), dos marínidas (como secretário do parafo real, conselheiro real, chefe da chancelaria real) e no reino de Tlemcen (como líder de expedições militares junto às tribos berberes em nome do sultão Abu Hammu II). No entanto, seu auge foi com o cargo de *Grande Cádi Malikita* no Cairo, em 1383, sob o governo dos mamelucos³. Em seu longo aprendizado, Ibn Khaldun teve lições sobre o *Alcorão*, a Gramática e Literatura da língua árabe; entrou em contato com as ciências clássicas (nomeadamente, cita Aristóteles e Galeno); com diversos mestres da *falsafa*, com os quais dialogou de forma crítica; e com a jurisprudência. Essas são as bases de estudo que forneceram a possibilidade de Ibn Khaldun formular sua metodologia da História na *Muqaddimah*.

Composta entre 1374 e 1378, durante o exílio de Ibn Khaldun no castelo fortificado de Calat Ibn Salama (na atual Argélia), a *Muqaddimah* é um trabalho do autor que apresenta um conjunto de reflexões gerais sobre variados temas, incluindo tópicos de estudo, por exemplo, sobre a sociedade, a política e a economia. Logo no início da obra encontramos a formulação de uma teoria e metodologia da História, na verdade um suporte que pretende sustentar todas as subseqüentes considerações de Ibn Khaldun sobre o comportamento social do homem no passado, presente e futuro.

Vejamos, portanto, as características principais dessa proposta: a prática historiográfica deve estar pautada na crítica racional, no questionamento constante às fontes de informações; essa investigação precisa se orientar para a busca da(s) causa(s) dos acontecimentos relacionados à experiência social, para que se tenha deles um conhecimento sempre correto e, conseqüentemente, verdadeiro, fidedigno; o historiador, durante sua prática, não deve ter apego a opiniões parciais ou falsas, escrevendo e distorcendo os fatos apenas para bajular os soberanos, mas deveria sim buscar sempre a escrita de uma história justa.

Dentre os pressupostos citados acima, sem dúvida encontramos aspectos de possível influência, semelhança ou analogia para com a tradição historiográfica grega. Lembremos, nesse caso, que a tradição grega esteve presente como elemento constituinte da cultura erudita islâmica no momento de sua formação plural. Ganha também importância, na metodologia crítica de Ibn Khaldun, as técnicas da jurisprudência, em especial o uso da *tadil wa tajrih* (*improbatio et justificatio*), instrumento utilizado para averiguar se um testemunho é íntegro ou não.

³ A escola malikita é uma das quatro escolas de jurisprudência sunita, as outras três são: a *hanafita*, a *shafiita* e a *hanbalita*.

Consideramos que todas essas propostas de Ibn Khaldun relacionadas a como se escrever e pensar a história possuem uma ligação direta para com o seu contexto, ou seja, elas podem ser entendidas como fruto das reflexões do autor perante as circunstâncias inquietantes de seu tempo. De fato, ao estabelecer uma severa, crítica e rigorosa metodologia da história que, enfim, lhe pudesse assegurar o encontro para com a verdade, Ibn Khaldun buscava fundamentalmente entrever e descobrir na história as leis, de caráter universal, que sempre regulariam o movimento das sociedades humanas no tempo. Pois bem, para o historiador islâmico, há um processo pelo qual todos os grupos sociais passariam, a saber: o período de ascensão, apogeu e, por fim, desestruturação. Ibn Khaldun, inclusive, cria e desenvolve conceitos para explicar, de forma lógica e racional, essa concepção de tempo em espiral: destacamos aqui os conceitos de *umran* (civilização), de *assabyia* (espírito de grupo) e de *mulk* (poder). A questão é que toda essa construção teórica refletia, na verdade, uma observação analítica por parte do autor sob a realidade em que vivia: uma época que demonstrava constantes e crescentes crises, das consequências da Peste Negra de 1347-1348 e de sérias instabilidades políticas no Norte da África e Al-Andaluz. Buscar entender e explicar tal contexto teria sido, portanto, uma das principais motivações de Ibn Khaldun para a composição de sua proposta historiográfica. Ademais, lembremos que o próprio historiador estava inserido nessa dimensão teórica quando, na prática, passava a atuar sempre em governos na fase de ascensão, fugindo daqueles em desestruturação iminente.

Desde sua juventude e ao longo de sua maturidade Ibn Khaldun detectou que o reino marínida, hafsida, mameluco e o reino de Tlemcen estavam vivendo oscilações políticas, ou seja, passando por subseqüentes crises de governabilidade que, na visão khalduniana, somente se resolveriam com a re-introdução do califado. De fato, os sultanatos estavam se fechando, buscando independência de um para com o outro, ação que conseqüentemente dificultava a união da *umma* (comunidade islâmica em escala global). Portanto, o século XIV islâmico apresentava um quadro de crescente desestruturação política, diferente daquele momento de união sob o califado tão característico do passado. Mas este movimento de fragmentação política não ocorria apenas em territórios magrebins ou no Oriente: no Ocidente percebemos também, desde o século XIII, o fortalecimento régio. Entrando em contato com o Ocidente cristão, Ibn Khaldun encontra-se com Pedro, o Cruel, rei de Castela e Leão, em 1363 (GUIMARÃES&SENKO, 2011, p. 361-371). Ibn Khaldun foi enviado em nome do sultão de Granada, Muhammad V, para realizar um acordo “diplomático” com o rei. O

acordo visava a manutenção da paz entre os emires granadinos e o reino de Castela. O encontro entre o historiador islâmico e o rei cristão foi muito bem sucedido, a ponto do rei Pedro solicitar a permanência de Ibn Khaldun ao seu lado, prometendo-lhe a restituição das terras dos Khaldun em Sevilha (referentes ao período antes da Reconquista), pedido que, no entanto, acabou sendo recusado. Ibn Khaldun, provavelmente, temeu as consequências da instabilidade política que o reino castelhano vivia na época: a querela do rei legítimo Pedro I de Castela (Pedro, o Cruel) para com a posição golpista de Henrique Trastâmara. Diante de tudo isso, Ibn Khaldun retorna para Granada com presentes de Pedro, o Cruel para Muhammad V e para si.

O historiador islâmico, como vemos, estava sempre sendo requisitado por seus serviços. De fato, nesse ambiente, no universo dos empreendimentos e relações políticas, Ibn Khaldun enfatizava a utilidade do conhecimento histórico verdadeiro: um “referencial aconselhador” aos homens envolvidos com o poder. Ibn Khaldun, claro, seria também o responsável por trazer tais conselhos. Isso posto, vejamos no seguimento um exemplo desse tom “esclarecedor” demonstrado pelo autor em suas considerações, tendo em vista uma discussão específica teorizada por ele: a questão da soberania política.

Segundo Ibn Khaldun (1997, p. 296), o laço de união e coesão que se estabelece entre os homens em sociedade, ou seja, a *assabya* ou “espírito de grupo”, seria a prerrogativa base e condição para a existência da soberania política, esta exercida por parte de alguém ou de algum grupo. De fato, essa solidariedade da sociedade proporcionaria aos homens a possibilidade de uma efetiva defesa e resistência frente aos inimigos, além de facilitar o sucesso dos objetivos comuns. Nesse sentido, para a garantia de tais objetivos, Khaldun propõe que a ordem deveria ser estabelecida por um só homem, promovedor da autocracia, evitando assim a agressão de uns para com os outros. Esse líder da comunidade deveria ter sua autoridade respaldada no respeito que a união da sociedade, a *assabya*, nutre em relação à ele. Para ele, portanto, recebe o nome de “soberania” esta forma específica de dominação, a qual representaria um patamar de autoridade superior do governante – em contraposição à liderança tribal, que se basearia apenas em critérios morais. Assim, ao soberano (que é inspirado ao poder pela alma) caberia o comando de seus súditos quando, efetivamente, os convence e ao mesmo tempo os obriga a lhe obedecer, não deixando em nenhum momento que se alastrasse qualquer sinal de insubordinação. Ibn Khaldun (1997, p. 296) ressalta que quando, eventualmente, existirem muitas famílias dispostas ao poder, apenas uma deve liderar as demais, para que justamente pudesse se estabelecer uma única identidade

forte o suficiente para, inclusive, viabilizar o empreendimento de conquistas no estrangeiro. Neste momento, por seu espírito de grupo maior, a família poderá substituir completamente as antigas dinastias reinantes nas localidades submetidas.

Tendo provavelmente como suporte teórico a explicação aristotélica acerca da constituição da comunidade civil⁴, Ibn Khaldun (1997, p. 302) associa a existência da soberania política à própria natureza da sociedade humana ao propor que “la soberanía es para el hombre una institución natural, porque ella es conforme a la naturaleza de la sociedad humana”. O autor desenvolve e justifica tal afirmação sobre a existência necessária da soberania política através do seguinte raciocínio: o homem é passível ao bem ou ao mal, dependendo de sua inata disposição racional; ao apresentar qualidades ruins o homem estaria apresentando traços de sua origem animal, enquanto que, ao apresentar qualidades boas, ele estaria demonstrando seu alto grau de civilidade; seria justamente essa qualidade de homem civilizado e inclinado ao bem que levaria um ao direito de “governar soberano” sobre os demais. Nesse sentido, além de contar com o apoio e coesão da sociedade em torno de si, o governante deveria constantemente se provar como homem de grande dignidade. Por conta disso, Khaldun (1997, p. 302) aponta que só o espírito de grupo não produziria a soberania perfeita, pois esta dependeria de complementos, ou seja, virtudes: “Sin estas calidades complementarias, la asabiya sería como un cuerpo mutilado, o una persona que aparece en público completamente desnuda”.

Outro elemento que Ibn Khaldun agrega para justificar a existência da soberania política é de cunho religioso: Allah, como único agente no universo, encarregaria determinados homens na Terra com a função de proteger a todos, representar sua autoridade e executar as leis que Ele inspiraria. Portanto, para ser soberano dentre os homens, vemos o raciocínio de Ibn Khaldun levantando uma série de condições: a sociedade deveria possuir um espírito de grupo forte (ser nobre), reconhecendo um líder digno e virtuoso que, por sua vez, deveria governar segundo as leis de Deus (ser justo) e respeitar sua posição de representante Dele na Terra (ser digno da vontade de Allah). Verificamos nesse sentido como Ibn Khaldun era favorável, mesmo vivendo num século XIV impregnado de sultanatos, de um retorno ao modelo do califado.

⁴ “Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica”. In: ARISTÓTELES. *Política*. Introd., trad. y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1999, p.45-46.

Quais seriam então as características desse governante para Ibn Khaldun? Os soberanos deveriam ser generosos, cheios de indulgência para com as faltas alheias e sempre dispostos a socorrer os fracos, oprimidos e abandonados; deveriam ser hospitaleiros, prudentes diante das dificuldades, fiéis às suas próprias promessas, pródigos em bens para preservar sua honra e religião, tornando-se sustentadores da fé; não dispensariam atenções e considerações para com os ulemás, observando as regras de conduta prescritas por estes, mantendo sua confiança nos homens religiosos e suas esperanças nos seguidores da fé; deveriam, enfim, respeitar ao máximo os anciãos, permanecendo dispostos a fazer e cumprir com a justiça quando atenderem às diversas reclamações dos fracos e necessitados, sempre seguros da razão e modestos, apegados aos preceitos da lei divina e cumpridores e defensores da sua religião. Ao praticar tais virtudes, o soberano se afastaria dos vícios: perfídia, falácia, deslealdade e todo ato de má intenção (KHALDUN, 1997, p. 303).

Ibn Khaldun (1997, p. 303) apresenta e considera tais perspectivas sobre as virtudes e vícios do governante como de caráter universal, ou seja, adequadas a todos os soberanos do mundo, pois o autor afirma que “Al tomar en consideración esas características descritas, reconocemos en esos hombres virtudes para regir, no solamente a sus propios pueblos, sino aun al mundo”. Nesse momento Ibn Khaldun salienta que Allah, desde o céu, conduz esse homem virtuoso à soberania, em outras palavras, à supremacia dentre os seus, com o dever de nutrir-se do espírito de grupo da sociedade o fortalecendo e ampliando. Tais considerações, comenta o autor, são baseadas em suas observações do passado, o qual legaria diversos exemplos sobre o que seria certo ou errado na prática de governo: “Si el lector deseara indagar sobre los ejemplos relativos en la historia de los pueblos antiguos, encontrará más de uno con que demostrar la exactitud de nuestra aserción” (KHALDUN, 1997, p. 303). Ora, era justamente essa a própria função de Ibn Khaldun em seu relacionamento com os grandes homens de poder em sua época: trazer os exemplos verdadeiros do passado como referenciais, utilitários, à prática e ao comportamento do governante. Este, ao “assumir” tais referencias, legitimaria seu poder, o fortalecendo.

A escrita de Ibn Khaldun, portanto, não pode ser desvinculada de sua experiência pessoal, enquanto personagem próximo ao poder, e de seu contexto, o Norte da África no século XIV, momento específico repleto de vicissitudes. De fato, o cenário daquela época apresentava a *umma*, ou seja, a comunidade muçulmana, passando por uma lenta transformação: de comunidade política/religiosa para comunidade cultural/religiosa. Nesse sentido, seguindo o pensamento de Ibn Khaldun,

verificaríamos um enfraquecimento da *assabyia*, fortalecendo a tendência à fragmentação política, ou seja, à existência de vários sultanatos. Estes, por sua vez, viviam em constante guerra uns para com os outros, tornando aquele momento histórico excessivamente conturbado no ambiente civil e político. Ibn Khaldun, ao observar esta realidade, buscou através de uma análise histórica apreender o comportamento humano e o movimento regular das sociedades, possivelmente compreendendo sua época como um período de provável “decadência” (no ciclo ascensão/apogeu/queda) em relação ao glorioso passado de união muçulmana sob o califado. Ora, no objeto específico que apresentamos e analisamos aqui – a questão da soberania política – verificamos um autor preocupado em salientar a importância da união de todos no apoio a um governante que fosse virtuoso, que guiasse a todos no caminho da fé e também contribuísse para a paz e prosperidade geral. Para fundamentar tal explicação, Ibn Khaldun se utiliza de uma perspectiva universal, que fosse o mais abrangente possível e tocasse a todos. Seu referencial teórico, Aristóteles, contribuía nesse sentido.

Até o momento de sua morte, em 1406, Ibn Khaldun esteve próximo ao poder, desempenhando funções que o colocavam como interlocutor do conhecimento. Ou melhor, como representante do inabalável papel do historiador em sua sociedade, defensor das práticas e procedimentos do ofício. Como, na atualidade, podemos olhar para este passado e não vislumbrar a importância desse personagem, que por sua erudição atraiu a atenção de um rei cristão e vários sultões muçulmanos? Como desconsiderar no trabalho de Ibn Khaldun o uso e aplicabilidade de constantes referenciais gregos, como Aristóteles? Referenciais, aliás, compartilhados e que também estavam sendo utilizados no universo cristão.

Ibn Khaldun representava o que era o Medievo, uma época dinâmica para a produção e difusão do conhecimento, bem como de valorização do erudito e seu trabalho. Como, diante de todas as nossas considerações e do exemplo de mobilidade Ibn Khaldun, podemos observar a Idade Média como um período de estagnação? Não deixemos, portanto, que preconceitos e visões generalizantes guiem nossa interpretação e explicação do passado, assim não mais obscurecendo nossa visão sobre a realidade tão diversa e profícua do Medievo.

CONSIDERATIONS ABOUT THE CONCEPT OF POLITICAL SOVEREIGNTY IN THE *MUQADDIMAH* BY ISLAMIC HISTORIAN IBN KHALDUN (1332-1406)

Abstract: Immersed in the historiographical movement that discuss the historical dialogue between East and West, the present article is an investigation into the life and work of an important medieval Islamic scholar: Abu Zaid Ad'ul-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406). In his work *Muqaddimah*, composed between 1374 and 1378 during his exile in Calat Ibn Salama (modern Algeria), Ibn Khaldun presents a set of general reflections on various subjects, including topics of study on society, politics and economics. Right at the beginning of the work we find the formulation of an original theory and methodology of history, a stand for all his subsequent considerations on the social behavior of the human being in the past, present and future. To our understanding of the author's thinking, we propose at this moment a specific analysis of one aspect worked by Ibn Khaldun in his work: the concept of political sovereignty.

Keywords: Theory of historiography; Ibn Khaldun; Muqaddimah

Referências**Fontes:**

ARISTÓTELES. *Política*. Introd., trad. y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

KHALDUN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. Tradução de Juan Feres e estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. *História dos Berberes (tomo I, II, III, IV)*. Tradução da língua árabe para a língua francesa pelo Barão De Slane. Alger: Gouvernement France, 1852-1865.

_____. *Les Prolegomènes*. Trad. da língua árabe para a língua francesa pelo Barão De Slane. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Ed. 1996.

_____. *Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo I, II e III)*. Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-60.

_____. *Prolegomènes D'Ebn Khaldoun. (Texte Arabe, tome I, II)*. Compilação de Étienne M. Quatrèmere. Paris: Benjamin Duprat, 1858.

Bibliografia:

ARAÚJO, Richard Max. *Ibn Haldun o estudo de seu método à luz da idéia de decadência nos Estados do Ocidente muçulmano medieval*. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Campinas, 2004.

BISSIO, Beatriz. *Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV): O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Batuta*. Tese de Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008.

GUIMARÃES, Marcella Lopes; SENKO, Elaine Cristina. “Ó rei venturoso”: Ibn Afonso (Pedro, o Cruel), Sultão e Rei de Castela. *IX Encontro Internacional dos Estudos Medievais: o ofício do medievalista*. Cuiabá: ABREM, 361-371, 2011.

LE GOFF, J. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

SACY, Antoine-Isaac Silvestre de. *Chrestomathie Arabe*. Paris, 1826 (2ª edição).

SOBRE A AUTORA

Elaine Cristina Senko – Doutoranda em História Medieval no Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Paraná; membro discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos.

Recebido em 18/11/13

Aceito em 19/12/13